präge trugen. Diese Logisierung der lutherischen Theologie war wohl eine recht natürliche Konsequenz der in der Lundenser Schule geltenden Vorstellung eines „Grundmotivs", in dem man eine Spiegelung der Totalkonzeption sehen wollte. Demzufolge mußte die Aufweisung dieser Spiegelung einen „ideo-logischen" Charakter erhalten, desto verwickelter, je mehr man, wie Olsson, auf ein kompliziertes Material Rücksicht nahm.

Törnvall knüpfte bei seiner Untersuchung mehr an Billing als an Olsson an, wodurch wir einen Hinweis auf die Quelle erhalten, aus der seine Auffassung von der zentralen Stellung des Wortes in der Theologie Luthers stammt. Die Beharrlichkeit, mit der Törnvall alles auf den Dualismus von Gesetz und Evangelium zurückführte, war etwas Neues in der Lundenser Schule. Freilich erwies sich dadurch sein Lutherbild, verglichen mit dem Olssons, auch als begrenzter.

Wingren, der 1951 Nygrens Nachfolger an der theologischen Fakultät in Lund wurde, zog die Konsequenzen dieser Entwicklung. Wie Törnvall hob er die Betrachtung von Gesetz und Evangelium, und wie Aulén und Bring den Dualismus von Gott und Teufel stark hervor. In dieses Kraftfeld stellte er den Menschen hinein. Jedoch folgte Wingren Bring und Olsson darin, daß er nur Luthers verabsolutierende, tropologische Betrachtung des Menschen als neuen bzw. alten berücksichtigte. Deshalb implizierte seine Lutherinterpretation nichts „Psychologisches", obschon das Buch infolge des Gegenstandes ein gewissermaßen „anthropozentrisches" Gepräge erhielt.

Mit Regin Prenters (geb. 1907, Prof. in Aarhus seit 1945) großer Dissertation *Spiritus Creator* (1944) wurde der barthianische Einfluß deutlich bemerkbar in skandinavischer Lutherforschung. Der Glaube als psychologisches Datum wurde als „zweideutig" beurteilt. In seiner reich dokumentierten Darstellung zielte Prenter auf eine ausgesprochen „theozentrische" Systematisierung der Lutherischen Theologie ab. Die „vorreformatorische" Theologie wurde in die reformatorische einbegriffen. Bei Prenter stand das Wort im Zentrum der Konzeption — wie bei der älteren Lutherforschung! — und er hat tatsächlich die Wort- und Sakramentlehre Luthers ausführlicher als irgendein anderer in Skandinavien behandelt. Ein besonderes Interesse weckte seine Erörterung der Heiligungslehre, welche er im Anschluß an Rudolf Hermann und bei gleichzeitiger Kritik von Holl und R. Seeberg entwickelte.

Diese Lehre war früher bei uns am ausführlichsten von Ljunggren behandelt worden, der 1949 einen späten Schüler in dem dänischen Pfarrer Svend Lerfeldt (geb. 1908) erhielt. Seine Dissertation *Den kristnes kamp. Mortificatio carnis* („Der Kampf des Christen") kann u. a. als ein Protest gegen Prenter betrachtet werden, der die Bedeutung des Begriffs der Übung vernachlässigt hätte. Jedoch wollte Lerfeldt zugleich die Hermannsche These von dem Fortschrittsbegriff als „Zeitdenken" aufrecht erhalten.

Die Anknüpfung der beiden letztgenannten Dänen zu Hermann, der ja von der dialektischen Theologie stark beeinflußt sein dürfte, ist symptomatisch für die theologische Lage in Dänemark. Dagegen lebte die schwedische Lutherforschung zum großen Teil von dem Erbe, das Holl hinterlassen hatte, und war im übrigen von einer Art nationalen Inzucht bedroht — in der vorliegenden Darstellung etwas einseitig hervorgehoben, um die Grundtendenzen schärfer hervortreten zu lassen. Was ein skandinavischer Lutherforscher seiner Wissenschaft besonders wünschen möchte, ist ein lebendigerer Verkehr zwischen deutschen und skandinavischen Forschern. Das wäre nicht zum wenigsten von dem Gesichtspunkt aus nützlich, daß wir bei uns in so hohem Maße von der allgemeinen Krisis der systematischen Theologie erfaßt worden sind. Zwar haben auch wir Historiker, aber viel zu wenige. Die Aufgabe der Zukunft ist es, die rechte Mitte zwischen einer allzu starken Systematisierung Luthers und einer zu tief in Einzelheiten gehenden historischen Stoffsammlung zu halten. Die Gefahr der Systematiker ist ungenügende Berücksichtigung des gegebenen Materials, die der Historiker aber, daß die Botschaft des Reformators verdunkelt wird!

Amerikanisches Luthertum in dogmengeschichtlicher Sicht

JAROSLAV PELIKAN

Die Begegnungen, die seit dem zweiten Weltkrieg zwischen den lutherischen Theologen Nordamerikas und der deutschen und skandinavischen Theologie stattgefunden haben, erweckten natürlich in Europa Interesse für die innere Problematik der theologischen Situation in Amerika. Hier soll versucht werden, die dogmengeschichtliche Stellung der lutherischen Theologie in Amerika zu beschreiben und ihre Rolle in der heutigen ökumenischen Arbeit darzustellen.

I.

Wer die lutherische Theologie Amerikas dogmengeschichtlich verstehen will, der muß sich an jenes Stadium in der Geschichte der evangelischen Theologie erinnern, das von den Dogmengeschichtlern am wenigsten beachtet zu werden pflegt, nämlich an das Zeitalter, das man am besten mit dem Namen „Von Löscher bis Löhe" bezeichnen könnte[1]. Denn in der Gedankenwelt dieser beiden Männer und bei vielen anderen Theologen in der Zeit zwischen ihnen finden wir gerade jene Verschmelzung von verschiedenen Strömungen der lutherischen theologischen Entwicklung, die auch für die lutherische Theologie Amerikas bezeichnend geworden ist. Hier genügen die landläufigen Kategorien „Orthodoxie" und „Pietismus" nicht; denn der Gegensatz zwischen diesen beiden Bewegungen ist nicht der Hauptgegensatz in der Geschichte des amerikanischen Luthertums, wo eine der Orthodoxie des 17. Jahrhunderts nicht nachstehende Ängstlichkeit um die Reinheit der Lehre mit einem Eifer für das christliche Leben so verbunden ist, daß man im Blick auf das amerikanische Luthertum mit Troeltsch sagen muß: „Der Pietismus blieb innerkirchlich, ja im Aufklärungszeitalter verband er sich aufs innigste mit den Resten der alten dogmatischen Kirchlichkeit, und aus seiner Wiedererweckung zu Beginn des 19. Jahrhunderts ist die große orthodoxe Restauration dieses Jahrhunderts hervorgegangen, wodurch freilich das heutige Kirchentum mit einer Masse pietistischer Sprengstoffe durchsetzt worden ist"[2].

Es ist üblich geworden, den Vätern und Gründern der Missouri-Synode, besonders C. F. W. Walther, eine Repristination der Orthodoxie des 17. Jahrhunderts zuzuschreiben. Aber dabei übersieht man, daß von den Führern dieses Teiles des amerikanischen Luthertums auch Luthers Schriften und das Konkordienbuch herausgegeben wurden, wie Prof. Elert bemerkt hat[3], und daß es von den alten Dogmatikern nicht so sehr Calov oder Quenstedt oder Johann Gerhard es waren, mit denen sie sich beschäftigten, sondern Löber und Baier, deren dogmatische Lehrbücher von dem Verlagshaus der Missouri-Synode neu veröffentlicht wurden[4]. Wenn

1. Es ist erstaunlich, daß Karl Barth in seinem Buche „Die protestantische Theologie im 19. Jahrhundert", Zürich, 1947, diese ganze Linie beinahe ganz außer Betracht läßt und ihr etwas herablassend nur einige wenige Seiten widmet, wo er über Vilmars Lehre von Kirche und Amt schreibt, a. a. O., S. 570 ff.

2. Ernst Troeltsch, „Die Soziallehren der christlichen Kirchen und Gruppen", I. Band der Gesammelten Schriften, Tübingen, 1923, S. 830.

3. Werner Elert, „Morphologie des Luthertums", II, München, 1932, S. 275.

4. Die „Evangelisch-Lutherische Dogmatik" von Christian Loeber hat Walther im Jahre 1872 nach der Ausgabe von 1711 unverändert abdrucken lassen; das Baiersche „Compendium theologiae positivae" hat er sieben Jahre später in drei Bänden mit vielen Anmerkungen, Berichtigungen und Ergänzungen neu herausgegeben. Schon im ersten Bande der Zeitschrift „Lehre und Wehre" vom Jahre 1855 hatte Walther als Vorzug des Baierschen Werkes hervorgehoben, daß es „neben

nicht im gleichen Maße, so war dennoch diese Verschmelzung von Orthodoxie und Pietismus für die meisten lutherischen Synoden von ähnlicher Bedeutung.

Aus dieser Verschmelzung entstanden Probleme, welche die theologischen Streitigkeiten innerhalb und außerhalb dieser Synoden beherrscht haben und noch der ganzen gegenwärtigen theologischen Diskussion ihr Gepräge geben. Unter der Parole „American Lutheranism" hat S. S. Schmucker die ganze Frage der Stellung des Luthertums innerhalb des amerikanischen Protestantismus aufgeworfen: welche Teile unserer lutherischen Vergangenheit sind unbedingt nötig, und welche sind durch unmittelbare geschichtliche Umstände bedingt und darum für das amerikanische Luthertum in seinen ihm eigentümlichen Verhältnissen entbehrlich? Die Antwort, die Schmucker selbst auf diese Frage gegeben hat, war oberflächlich, denn er versuchte nach dem Beispiel der Unionstheologen des 19. und 20. Jahrhunderts das Wesen des Luthertums so zu beschränken, daß die Unterscheidungslehren zwischen Luthertum und Calvinismus, besonders die Lehre vom Abendmahl, verloren gingen[5]. Obwohl Schmuckers Antwort viel zu einfach war, blieb seine *Frage* von Bedeutung, und sie ist es heute noch. Die Verschmelzung von Pietismus und Orthodoxie in der lutherischen Theologie Amerikas hat die Antwort nur erschwert.

In der Frage der *Bekenntnisverpflichtung* zum Beispiel nahm C. F. W. Walther eine Stellung ein, die beinahe wörtlich aus den Schriften Speners entnommen ist (nach Em. Hirsch) „ein genau erklärtes und damit umgrenztes quia"[6]. Die theologische Interpretation der Bedeutung und Autorität der Bekenntnisse bleibt ein ungelöstes Problem für die praktische Situation und für die Einigungsbestrebungen der verschiedenen Synoden, obwohl die offizielle Stellung der Synoden beinahe ohne Ausnahme eine streng konfessionelle ist. Ist eine Einheit im Bekenntnis genug, um die Einheit der Kirche festzustellen, oder muß die Kirche auch eine Einheit in der ganzen Lehre, ja sogar in der Theologie fordern? Welche Einheit kann man a priori bei Lutheranern in Fragen erwarten, die im Konkordienbuch keine definitive Antwort gefunden haben, wie etwa die von der Heiligen Schrift? Über diese und ähnliche Fragen haben auch Orthodoxie und Pietismus gestritten, wie die traurige Geschichte des Consensus repetitus zeigt[7].

Was der Orthodoxie und dem Pietismus an Kraft und Schwäche gemeinsam war, hat die lutherische Theologie Amerikas als Erbe überkommen. Einer der schwächsten Punkte sowohl in der orthodoxen wie auch in der pietistischen Theologie war ihre ungenügende Ausbildung der *Lehre von der Kirche*. Moritz von Engelhardt beschreibt den Gegensatz zwischen Orthodoxie und Pietismus folgendermaßen:

„So blieb der Verfall der Kirche wesentlich derselbe. Bisher hatten die Führer der Kirche über der reinen Lehre die Kirche oder die Gemeinschaft der Gläubigen vergessen; jetzt vergaßen sie der Kirche in ihrem Eifer für christliches Leben. Unkirchlich waren sie beide, deshalb verdorrten jene mit ihrer reinen Lehre und diese mit ihrem ‚reinen Leben'"[8].

Und wenn diese Schwäche in den deutschen Landeskirchen verhängnisvoll gewesen ist, so war sie geradezu tragisch in der anti-, un- und inter-konfessionellen Situation in Amerika. Ohne eine gründliche und höchst aktuelle Lehre von der Kirche konnte die lutherische Kirche ihre Aufgabe innerhalb dieser bunten Situation nicht finden; sie mußte sich entweder ganz von den amerikanischen protestantischen Kirchen fernhalten, um rein lutherisch zu bleiben, also isoliert stehen, oder aber sich im amerikanischen Protestantismus verlieren und damit ihren bekenntnismäßigen Charakter preisgeben. Die erste Alternative der Isolierung blieb möglich, solange die sprachliche Unterscheidung eine Grenze zwischen dem deutschen und skandinavischen Luthertum einerseits und dem angelsächsischen Protestantismus andererseits blieb. Aber der Untergang der Muttersprache hat in vielen Fällen auch Verlust an lutherischem Bewußtsein bedeutet[9].

Die Gründe für die Isolierung des amerikanischen Luthertums liegen also meist im Soziologischen; denn das Bewahren der Kultur des alten Vaterlandes, seiner Sprache und seiner Sitten war mit dem Luthertum so eng verknüpft, daß die Unterstützung, die viele ihrer Kirche gaben, mehr ihrem deutschen oder schwedischen oder norwegischen Sprachgebrauch als ihrer bekenntnismäßigen Treue galt. Es ist vielleicht für einen deutschen Lutheraner schwer zu verstehen, welch kirchliche und sogar theologische Krisis dieser Wechsel der Sprache bedeutet hat.

Aber die Lutheraner Amerikas isolierten sich nicht nur von ihrer amerikanischen protestantischen Umgebung, sondern auch von ihren europäischen Schwesterkirchen. Die Schweden, die der Augustana-Synode angehörten, haben vielleicht die engsten Beziehungen mit der Mutterkirche erhalten; aber gerade den deutschen Synoden blieb die theologische Entwicklung im letzten Viertel des 19. und im ersten Viertel des 20. Jahrhunderts zum großen Teil terra incognita. Das deutsche Luthertum galt vielen als noch ganz unter der Herrschaft der Aufklärung, und oft sah man in Adolf Harnack einen echten Repräsentanten der lutherischen Theologie in Deutschland. Die Wiedererweckung des konfessionellen Bewußtseins im 19. und 20. Jahrhundert war ihnen so unbekannt, daß die Jubiläumsausgabe des Konkordienbuches vom Jahre 1930 in vielen theologischen Bibliotheken an lutherischen Anstalten nicht zu finden ist — an Anstalten, die das deutsche Luthertum der Vernachlässigung der Bekenntnisse beschuldigt hatten. Darum konnte das amerikanische Luthertum keine Hilfe von den Glaubensbrüdern jenseits des Atlantischen Ozeans gerade in den Problemen bekommen, die im Kampf zwischen Fundamentalismus und Modernismus aufgetaucht waren und denen Männer wie Martin Kähler und viele andere ihre ganze Aufmerksamkeit gewidmet hatten[10]

II.

Der Kampf zwischen Modernismus und Fundamentalismus stellte und stellt noch grundsätzliche Fragen an die lutherische Theologie Amerikas, die sich im allgemeinen noch in einem vorkritischen Stadium befindet und sich als kirchliche Theologie mit den Problemen, die in diesem Kampfe eine so wichtige Rolle gespielt haben, noch nicht intensiv beschäftigt hat, wenn auch einzelne Theologen selber die Krisis wohl

---

lutherischer Treue in der Lehre, Ausdruck eines lebendigen Herzensglaubens und eines milden gottseligen Sinnes" zeigt. „Evangelisch-Lutherische Pfarrers-Bibliothek", a. a. O., S. 342.

5. Seiner eigentümlichen Stellung hat Schmucker besonders in zwei Werken Ausdruck gegeben, in einer volkstümlichen Dogmatik, „Elements of Popular Theology", Philadelphia 1845, und in einer polemischen Schrift, „American Lutheranism Vindicated", Baltimore, 1856. Seine Rezension der Augustana ist gedruckt bei M. Reu, „The Augsburg Confession", Chicago, 1930, II, S. 479 ff., wo der 10. Artikel lautet: „they teach that Christ is present with the communicants in the Lord's Supper, ‚under the emblems of bread and wine'." Eine deutsche Untersuchung der Theologie Schmukkers ist mir nicht bekannt. Die zwei gründlichsten Arbeiten, beide den Versuch Schmuckers mehr lobend als tadelnd, sind Vergilius Ferm, „The Crisis in American Lutheran Theology", New York, 1927, und Carl Mauelshagen, „American Lutheranism Surrenders to the Forces of Conservatism", Athens, Georgia, 1936.

6. Emanuel Hirsch, „Geschichte der neueren evangelischen Theologie", Gütersloh, 1949 ff., II, S. 122. Walthers Interpretation der Bekenntnisverpflichtung ist enthalten in seinem Aufsatz: „Warum sind die symbolischen Bücher unserer Kirche von denen, welche Diener derselben werden wollen, nicht bedingt (d. h. quatenus), sondern unbedingt (d. h. quia) zu unterschreiben?" Saint Louis, 1858.

7. Vgl. darüber Hans Leube, „Calvinismus und Luthertum im Zeitalter der Orthodoxie", I, Leipzig, 1928, S. 322—50, und Hirsch, a. a. O., S. 124—126. Es wäre keine unnütze Aufgabe, die ganze Geschichte der lutherischen Bekenntnisbildung nach der Konkordienformel zu sammeln mit besonderer Berücksichtigung der Frage nach der „Einheit im Bekenntnis".

8. Moritz von Engelhardt, „Valentin Ernst Löscher nach seinem Leben und Wirken", 2. Auflage, Stuttgart, 1856, S. 25.

9. Abdel Ross Wentz, „The Lutheran Church in American History", 2. Auflage, Philadelphia, 1933, S. 122 ff.

10. In seiner Abhandlung „Government in the Missouri Synod", Saint Louis, 1947, polemisiert Prof. Carl Mundinger gegen die übliche Auffassung der Zustände im 19. Jahrhundert in Deutschland, S. 17—26. Eine gute Darstellung gibt (neben den Zitaten bei Mundinger) auch das kleine Buch von Georg Stoeckhardt, „Die kirchlichen Zustände Deutschlands", Zwickau, 1892, wo es von Männern wie Thomasius, Frank, Luthardt und anderen heißt: „Die heutigen sogenannten lutherischen Theologen sind nicht nur hier und da ein wenig von dem Bekenntnis der lutherischen Kirche abgewichen, sondern haben alle Artikel des lutherischen Glaubens ohne Ausnahme verdunkelt und verderbt", S. 94.

durchlebt haben. Die Stellung des Luthertums dem Modernismus und Fundamentalismus gegenüber ist dadurch erschwert, daß die Lehre von der Kirche, in welcher die Antwort auf jene Frage zu finden ist, nicht klar genug dargelegt ist. Eine wohldurchdachte und gründliche Erklärung dieser Lehre würde dem amerikanischen Luthertum in seinen intra- und interkonfessionellen Beziehungen um vieles weiter helfen. Hier in der Frage der Kirche und der ihr verwandten von der Geschichte liegt m. E. die Antwort, die das Luthertum auf die falsche Alternative von Fundamentalismus und Modernismus geben muß[11].

Mit Modernismus bezeichnen wir jene Bewegung in der amerikanischen Theologie des 19. und 20. Jahrhunderts, welche mit bisher unbekannter Konsequenz die historisch-kritische Methode in Theologie und Verkündigung einführen möchte, um die Kirche ganz zeitgemäß zu gestalten. Den Namen Fundamentalismus geben wir jener Richtung, die als Gegensatz zu dem Modernismus erstanden ist und an einer reformiert-literalistischen und biblizistischen Darlegung etlicher schriftlicher und traditioneller Lehren festgehalten hat.

Die Tatsache, daß der amerikanische Modernismus in der wissenschaftlichen Arbeit der lutherischen Theologie Deutschlands im 19. Jahrhundert seine Wurzeln hat, weist darauf hin, daß zwischen *Luthertum und Modernismus* vielleicht eine nähere Verwandtschaft besteht, als vielen Lutheranern — und vielen Modernisten! — bewußt ist. Es ist ernsthaft zu fragen, ob nicht die Kritik, die der Modernismus an dem Dogma der Kirche und an der Heiligen Schrift geübt hat, in gewissem Zusammenhang mit der Kritik der Reformation an der Tradition des Mittelalters steht, in welcher jenes Dogma und die Heilige Schrift bedeutsamer waren, als viele der Reformatoren erkannt haben[12]. Daraus könnte man folgern, daß Luthers Verwerfung des heteronomen Absolutismus im mittelalterlichen Katholizismus die Verwerfung einer jeden Art des heteronomen Absolutismus fordere, und daß darum eine indirekte Verbindung bestehe zwischen den Magdeburger Centurien mit ihrer frommen Skepsis und der Dogmengeschichte Adolf von Harnacks.

Gleiche Sympathie könnte das Luthertum den Versuchen des Modernismus gegenüber beweisen, welcher versucht, eine mehr zeitgemäße Stimme für die gegenwärtige Gesellschaft und Kultur zu finden, als sie die Kirche namentlich im 19. Jahrhundert gefunden hat. Das Luthertum wird ja vor der Möglichkeit einer ganz akademischen und unanwendbaren, traditionellen Theologie ebenso abrücken, wie der Modernismus. Trotzdem können wir unsere gewichtigen Einwände gegen die Schlußfolgerungen nicht zurückstellen, die der Modernismus in seinem Streben nach geschichtlicher Ehrlichkeit und zeitgemäßer Klarheit zu ziehen für nötig hielt. Um das Kerygma klar und zeitgemäß zu machen, muß man dennoch am Kerygma festhalten, und die Erkenntnis seitens der Modernisten, daß die Dynamis des Evangeliums immer in den bedingten Gestalten der geschichtlichen Entwicklung verborgen liegt, führte sie nur allzu oft und allzu schnell zu einer Verwerfung der Dynamis selbst, die nirgends anders als in den geschichtlichen Gestalten zu finden ist[13]. So hat es zwar fast den Anschein, als ob das amerikanische Luthertum von dem Modernismus über die Notwendigkeit der Durchführung der geschichtlichen Methode noch etwas lernen könnte, daß aber das Luthertum viele Folgerungen des Modernismus einfach nicht mitmachen kann.

Ein solches Verhältnis besteht auch zwischen *Luthertum und Fundamentalismus.* Die Tatsache, daß das amerikanische Publikum und einige Lutheraner selbst das Luthertum mit dem Fundamentalismus in sehr enge Beziehung gebracht haben, legt es nahe, als ob der Fundamentalismus und wenigstens der rechte Flügel des Luthertums etwas Gemeinsames hätten. Zum Teil läßt sich dies aus der gemeinsamen Abstammung von der lutherischen, respektive reformierten pietistischen Orthodoxie des späteren 17. und 18. Jahrhunderts erklären[14]. Daneben teilen sie auch eine ernste Einschätzung der Wichtigkeit der Grundwahrheiten des Christentums und der Notwendigkeit an diesen Wahrheiten gegen alle Erfahrung und Augenschein festzuhalten. Beide, Luthertum und Fundamentalismus, stehen im Gegensatz zu dem Humanismus, der oft das Ende des Modernismus gewesen ist, und beide legen Nachdruck auf die Notwendigkeit der Vergebung und der Offenbarung. Freilich, es bestehen größte Unterschiede zwischen der Definition, die der nomistisch verstandene Fundamentalismus für diese Begriffe gibt, und der Erklärung, die diese Begriffe im evangelischen Luthertum finden. Aber mit der modernistischen Kritik am Fundamentalismus würde das Luthertum das Bedenken teilen, daß dieser weder die Kirche noch ihre Geschichte ernst nehmen kann, weshalb er sich immer in Schisma und in Absolutismus verliert. Es sieht im fundamentalistischen Biblizismus eine Art von theologia gloriae, die vor der Gebrochenheit der christlichen Offenbarung im Kreuze fliehen will, und dringt auf die Überzeugung, daß das Bekenntnis, welches ihm, wie dem Fundamentalismus, von höchster Wichtigkeit ist, nur in der aus einer existentiellen Begegnung mit der Bedingtheit aller Geschichte entsprungenen Reue gesprochen werden kann. Es läßt sich fragen, in welchem Maße und wie oft das Luthertum dieser Überzeugung selbst gefolgt ist; aber nichtsdestoweniger gilt das lutherische Prinzip, daß diese Kritik auch an dem Luthertum selbst geübt werden muß, und es ist geschichtliche Tatsache, daß diese Selbstkritik auch schon geübt worden ist[15].

Ein gleiches Bedenken würde das Luthertum erheben gegenüber dem einseitigen Nachdruck des Fundamentalismus auf die Wahrheit des Christentums ohne auch seine zeitgemäße Bedeutung zu beachten, und es würde sagen, daß weder Wahrheit noch Bedeutung allein stehen könne, sondern daß beide, das in statu und das in actu, im Kerygma ihre Stelle haben müssen.

III.

Dem amerikanischen Luthertum droht die Gefahr, daß es sich entweder im Modernismus oder im Fundamentalismus verliert, wenn die ganze Fragestellung der historischen Kritik an Dogma und Schrift zum ersten Male als Problem an die amerikanischen Kirchen herantritt. Für einen Hegelianer wäre es selbstverständlich, daß die lutherische Theologie Amerikas eine neue Synthese von Bekenntnis und Geschichte nur dann finden kann, wenn die Antithese zwischen der alten Orthodoxie und der höheren Kritik am strengsten geschärft worden ist. Aber wer

11. Es ist bemerkenswert, daß in allen Teilen der lutherischen Theologie Amerikas die Frage von der Kirche zum Thema der Untersuchung geworden ist: in der U.L.C.A., George W. Forell, „The Reality of the Church as the Communion of Saints", 1943; in der E.L.C., Herman A. Preus, „The Communion of Saints", Minneapolis, 1948; in der Missouri-Synode, R. R. Caemmerer, „The Church in the World", Saint Louis, 1949.

12. Nur ein Beispiel sei hier erwähnt: die Hellenisierung des Christentums. Über die Vorgeschichte dieser Idee in der Reformation siehe Reinhold Seeberg, „Lehrbuch der Dogmengeschichte", 3. Auflage, Leipzig, 1920, S. 22, Anm. 1, und die dort zitierte Literatur.

13. In einem allzu wenig bekannten Aufsatz vom Jahre 1924 über „Die liberale Theologie und die jüngste theologische Bewegung", „Glauben und Verstehen", Tübingen, 1933, S. 2—13, hat Rudolf Bultmann die Geschichtsbetrachtung des Liberalismus einer gründlichen Kritik unterzogen, die ohne grundsätzliche Änderung an dem heutigen Bultmann selbst geübt werden könnte.

14. Die gründlichste Darstellung der Geschichte der fundamentalistischen Bewegung in den amerikanischen Kirchen ist die von Stewart G. Cole, „The History of Fundamentalism", New York, 1931.

15. Leubes Reaktion gegen die landläufige Auslegung der Geschichte der Orthodoxie, „Die Reformideen in der deutschen lutherischen Kirche zur Zeit der Orthodoxie", Leipzig, 1924, S. 27—30, und seine ganze Abhandlung zeigen, wie lebendig dieses lutherische Prinzip der Selbstkritik auch im 17. Jahrhundert geblieben ist.

nicht Hegel, sondern an das Walten des Heiligen Geistes in der Geschichte der Kirche glaubt, der wird nach solchen Mitteln suchen, welche die unvermeidlichen Folgerungen der geschichtlichen Methode ernst nehmen können, ohne damit Glauben und Bekenntnis preiszugeben. In Männern wie dem vorhergenannten Martin Kähler hat die Geschichte der lutherischen Theologie einen lebendigen Beweis dafür, daß eine Rekapitulation des ganzen Streites zwischen Modernismus und Fundamentalismus für das amerikanische Luthertum nicht nötig ist. Kähler, Löhe, Schartau, Grundtvig, Harleß, Thomasius, sie alle sind, mutatis mutandis, Beispiele der einzigartigen Antwort des Luthertums auf diese Frage. Aber in einem jeden von ihnen lebte ein frisches Bewußtsein der Wirklichkeit der Una sancta catholica et apostolica Ecclesia, und darum ein aktueller Sinn für die Verantwortlichkeit der Kirche, an welche das lebendige Wort gerichtet worden ist[16].

Die Lösung der Problematik der lutherischen Theologie Amerikas liegt nicht in einer neuen Isolation von ihrer Umgebung, auch nicht in einer Isolation innerhalb der sicheren Mauern des Lutherischen Weltbundes. Die Lösung liegt auch nicht in einer Identifizierung des Luthertums mit dem amerikanischen Protestantismus und der Preisgabe seiner Eigentümlichkeit um einer romantischen Oekumenizität willen. Vielmehr wird diese Problematik dort fruchtbar werden, wo die lutherische Theologie Amerikas gleichzeitig enge und brüderliche Beziehungen mit der lutherischen Theologie Europas aufrecht erhält, um in ihrem lutherischen Bewußtsein gestärkt zu werden, und wo sie zugleich ihre von Gott gewollte Stelle in der theologischen Gedankenwelt Amerikas einnimmt, um da von einer Theologie jenseits der falschen Alternative von Fundamentalismus und Modernismus Zeugnis zu geben. Den Stoff für eine solche Theologie hat sie in den Ansätzen der Theologie Luthers und den Lehren ihrer Bekenntnisschriften. Auf diese Weise, und m. E. nur auf diese Weise, kann sie ihrer eigentümlichen Stellung in der dogmengeschichtlichen Entwicklung des Luthertums und in der kirchlichen Situation Amerikas Treue zeigen.

16. Hermann Sasses „Amerikanisches Luthertum“, Berlin, 1927, sieht hierin die Gefahr, aber auch die Aufgabe der lutherischen Theologie Amerikas in seiner Umgebung vielleicht besser als die meisten Darstellungen des amerikanischen Luthertums von seiten der deutschen Theologen.

Das Melanchthon-Verständnis in der Theologie der letzten hundert Jahre

ROBERT STUPPERICH

Die Tatsache, daß das Luthertum von jeher nicht allein von der Theologie Luthers, sondern gleichzeitig von der Melanchthons bestimmt wurde, wird heute allgemein in ihrer Tragweite und Bedeutung anerkannt. Je nach dem, wie die lutherische Theologie sich nach dem einen oder anderen Hauptträger der reformatorischen Anschauungen ausrichtete, änderte sie jeweils ihr Gesicht nicht unerheblich. In dieser Hinsicht ist die geschichtliche Bestimmung des Verhältnisses der Theologie Luthers und Melanchthons zueinander von wesentlicher aktueller Bedeutung. Von dieser Feststellung ist auch die gegenwärtige lutherische Lehre weithin abhängig.

Das Verständnis Melanchthons hat sich oft am Lutherverständnis orientiert und sich von ihm bestimmen lassen. Wir können zwar im Rahmen dieses Rückblickes die Linien des Luther-Verständnisses nicht auch nachziehen — dafür sei auf die instruktive Schrift von Horst Stephan „Luther in den Wandlungen seiner Kirche“, 2. Aufl. 1951 und auf die größere Darstellung von Otto Wolf „Die Haupttypen der Lutherdeutung“, 1938, verwiesen — wenn wir aber die weniger beachtete Entwicklung des Melanchthon-Verständnisses skizzieren, so soll damit nicht nur ein Stück Theologiegeschichte wachgerufen, sondern zugleich eine Kennzeichnung des heutigen Standortes und gewisse Aufgaben der lutherischen Theologie heute angedeutet werden.

I.

Als Wilhelm Gaß seine *„Geschichte der protestantischen Dogmatik“* (Bd. 1, 1854) schrieb, begann er seine Darstellung erklärlicherweise nicht mit der Theologie Luthers sondern mit der Melanchthons. In jenen Tagen gab es keine große Meinungsverschiedenheit über den Magister Philippus, seine Arbeit und seine Bedeutung für die protestantische Theologie. Theologen verschiedener Richtungen stimmten darin überein, daß sie in ihm den venerabilis inceptor auf dem Gebiet der evangelischen Dogmatik und Ethik sahen und in ihm den „Mitreformator“ verehrten, der die Gedanken Luthers in erstaunlicher Prägnanz und Vollständigkeit wissenschaftlich darlegte. In diesem Sinne charakterisierte Gaß den Verfasser der Loci, gab aber dabei zu, daß Melanchthon nicht ausschließlich lutherisches Gedankengut verarbeitete. Freilich liegt bei ihm der Ton auf der Feststellung, daß Melanchthon als Vertreter der lutherischen Theologie in eminentem Sinne zu gelten habe und es auf seine Abweichungen von Luther nicht so sehr ankomme.

Als aus Anlaß der Melanchthon-Feiern 1860 zahlreiche akademische Reden (von J. A. Dorner, F. A. Kahnis, Richard Rothe u. a.) gehalten wurden, sind diese auf denselben Ton gestimmt gewesen. Das Urteil über Melanchthon als Theologen blieb das überkommene, vielfach noch von Planck geprägte. Das vorzeitig in diesem Jahre zum Abschluß gebrachte Corpus reformatorum gab Anlaß, das Erbe Melanchthons zu rühmen und zu verallgemeinern. Die Reden dieses Jahres sind aufs Ganze gesehen Nachklänge einer vergangenen Epoche und haben der Forschung keinen neuen Weg gewiesen. Für die Beschäftigung mit Melanchthons Theologie ergaben sich von hier aus keine neuen Ansätze und Anregungen.

Wie es häufig im wissenschaftlichen Leben zu geschehen pflegt, sollte ein neuer Forschungsantrieb aus dem Widerspruch heraus kommen. Heinrich Heppe, der eine einseitige Melanchthon-Auffassung entwickelt hatte, forderte diesen Gegensatz heraus. Heppe hatte in seinen Büchern *„Geschichte des deutschen Protestantismus“* (1852) und *„Die confessionelle Entwicklung der altprotestantischen Kirche Deutschlands“* (1854) die Behauptung aufgestellt, Melanchthon hätte das Grundprinzip des Protestantismus auf den klarsten Nenner gebracht und Luthers Anschauungsweise überboten. Diese Überschätzung Melanchthons ist schon von seinen Zeitgenossen als einseitig und ungeschichtlich abgelehnt worden. F. Ch. Baur, Landerer und Preger haben nicht weniger dagegen opponiert als Albrecht Ritschl. Dieser war mit seinen geschichtlichen Studien der Repristination des alten Melanchthon-Bildes und der von Heppe ausgesprochenen Meinung entgegengetreten. Bei seinen Luther-Studien hatte Ritschl die Verschiedenheit der Motive und Anschauungen der beiden Wittenberger Lehrer erfaßt. Eine falsche Darstellung geschichtlicher Tatbestände wollte er nicht zulassen. Während nach seiner Auffassung Luther neue Motive in die Theologie brachte, hat Melanchthon sich der alten Methode verschrieben und durch die Wiederbelebung der Tradition die Auswirkung lutherischer Ansätze verhindert.

Ritschl schrieb: „Ultra posse nemo obligatur. Aber die Überschätzung Melanchthons ist noch so im Schwange, daß um der Wahrheit willen, sie einzuschränken mir pflichtmäßig erscheint.“ Was Ritschl in zahlreichen Aufsätzen ausgeführt hatte, faßte er in seinem Hauptwerk „Rechtfertigung und Versöhnung“ zusammen. Bei der Rechtfertigungslehre rechnete Ritschl Melanchthon zunächst hoch an, daß er Rechtfertigung und Christologie fest miteinander verband. Aber er mußte beanstanden, daß Melanchthon seiner

Excerpt from the German theological journal *Evangelisch-lutherische Kirchenzeitung* (WorldCat), published by order of the United Evangelical Lutheran Church of Germany (Vereinigten Evangelisch-Lutherischen Kirche Deutschlands - VELKD) volume 6, no. 6, March 31, 1952, pages 250-253.
there are 2 parts: (1) each page with same original text, and (2) with all footnotes moved to end of essay and hyperlinked to original reference point.
= = = = = = = = = = = = = = = = = = = =

Evangelisch-Lutherische Kirchenzeitung
Herausgegeben im Auftrag der Vereinigten Evangelisch-Lutherischen Kirche Deutschlands
Herausgeber und Schriftleiter Professor Dr. Ernst Kinder / Erscheinungsort Berlin / 6. Jahrgang / 1952 31. März Nr. 6

(*Seite 250*)

Amerikanisches Luthertum in dogmengeschichtlicher Sicht

JAROSLAV PELIKAN

Die Begegnungen, die seit dem zweiten Weltkrieg zwischen den lutherischen Theologen Nordamerikas und der deutschen und skandinavischen Theologie stattgefunden haben, erwekten natürlich in Europa Interesse für die innere Problematik der theologischen Situation in Amerika. Hier soll versucht werden, die dogmengeschichtliche Stellung der lutherischen Theologie in Amerikan zu beschreiben und ihre Rolle in der heutigen ökumenischen Arbeit darzustellen.

I.

Wer die lutherische Theologie Amerikas dogmengeschichtlich verstehen will, der muß sich an jenes Stadium in der Geschichte der evangelischen Theologie erinnern, das von den Dogmengeschichtlern am wenigsten beachtet zu werden pflegt, nämlich an das Zeitalter, das man am besten mit dem Namen „Von Löscher bis Löhe“ bezeichnen könnte [1]. Denn in der Gedankenwelt dieser beiden Männer und bei vielen anderen Theologen in der Zeit zwischen ihnen finden wir gerade jene Verschmelzung von verschiedenen Strömungen der lutherischen theologischen Entwicklung, die auch für die lutherische Theologie Amerikas bezeichnend geworden ist. Hier genügen die landläufigen Kategorien „Orthodoxie“ und „Pietismus“ nicht; denn der Gegensatz zwischen diesen beiden Bewegungen ist nicht der Hauptgegensatz in der, Geschichte des amerikanischen Luthertums, wo eine der Orthodoxie des 17. Jahrhunderts nicht nachstehende Ängstlichkeit um die Reinheit der Lehre mit einem Eifer für das christliche Leben so verbunden ist, daß

———————

1. Es ist erstaunlich, daß Karl Barth in seinem Buche „Die protestantische Theologie im 19. Jahrhundert“, Zürich, 1947, diese ganze Linie beinahe ganz außer Betracht läßt und ihr etwa herablassend nur einige wenige Seiten widmet, wo er über Vilmars Lehre von Kirche und Amt schreibt, a.a.O., S. 570 ff. .

man im Blick auf das amerikanische Luthertum mit Troeltsch sagen muß: „Der Pietismus blieb innerkirchlich, ja im Aufklärungszeitalter verband er sich aufs innigste mit den Resten der alten dogmatischen Kirchlichkeit, und aus seiner Wiedererweckung zu Beginn des 19. Jahrhunderts ist die große orthodoxe Restauration dieses Jahrhunderts hervorgegangen, wodurch freilich das heutige Kirchentum mit einer Masse pietistischer Sprengstoffe durchsetzt worden ist“[2].

Es ist üblich geworden, den Vätern und Gründern der Missouri-Synode, besonders C. F. W. Walther, eine Repristination der Orthodoxie des 17. Jahrhunderts zuzuschreiben. Aber dabei übersieht man, daß von den Führern dieses Teiles des amerikanischen Luthertums auch Luthers Schriften und das Konkordienbuch herausgegeben wurden, wie Prof. Elert bemerkt hat [3], und daß es von den alten Dogmatikern nicht so sehr Calov oder Quenstedt oder Johann Gerhard es waren, mit denen sie sich beschäftigten, sondern Löber und Baier, deren dogmatische Lehrbücher von dem Verlagshaus der Missouri-Synode neu veröffentlicht wurden [4]. Wenn

———————

2. Ernst Troeltsch, "Die Soziallehren der christlichen Kirchen und Gruppen", I. Band der Gesammelten Schriften, Tübingen, 1923, S. 830.
3. Werner Elert, "Morphologie des Luthertums", II, München, 1932, S. 275.
4. Die "Evangelisch-Lutherische Dogmatik" von Christian Loeber hat Walther im Jahre 1872 nach der Ausgabe von 1711 unverändert abdrucken lassen; das Baiersche "Compendium theologiae positivae" hat er sieben Jahre später in drei Bänden mit vielen Anmerkungen, Berichtigungen und Ergänzungen neu herausgegeben. Schon im ersten Bande der Zeitschrift "Lehre und Wehre" vom Jahre 1855 hatte Walther als Vorzug des Baierschen Werkes hervorgehoben, daß es "neben

nicht im gleichen Maße, so war dennoch diese Verschmelzung von Orthodoxie und Pietismus für die meisten lutherischen Synoden von ähnlicher Bedeutung.

Aus dieser Verschmelzung entstanden Probleme,, welche die theologischen Streitigkeiten innerhalb und außerhalb dieser Synoden beherrscht haben und noch der ganzen gegenwärtigen theologischen Diskussion ihr Gepräge geben. Unter der Parole „American Lutheranism" hat S. S. Schmucker die ganze Frage der Stellung des Luthertums innerhalb des amerikanischen Protestantismus aufgeworfen: welche Teile unserer lutherischen Vergangenheit sind unbedingt nötig, und welche sind durch unmittelbare geschichtliche Umstände bedingt und darum für das amerikanische Luthertum in seinen ihm eigentümlichen Verhältnissen entbehrlich? Die Antwort, die Schmucker selbst auf diese Frage gegeben hat, war oberflächlich, denn er versuchte nach dem Beispiel der Unionstheologen des 19. und 20. Jahrhunderts das Wesen des Luthertums so zu beschränken, daß die Unterscheidungslehren zwischen Luthertum und Calvinismus, besonders die Lehre vom Abendmahl, verloren gingen [5]. Obwohl Schmuckers Antwort viel zu einfach war, blieb seine *Frage* von Bedeutung, und sie ist es heute noch. Die Verschmelzung von Pietismus und Orthodoxie in der lutherischen Theologie Amerikas hat die Antwort nur, erschwert.

In der Frage der *Bekenntnisverpflichtung* zum Beispiel nahm C. F. W. Walther eine Stellung ein, die beinahe wörtlich aus den Schriften Speners entnommen ist (nach Em. Hirsch) „ein genau erklärtes und damit umgrenztes quia" [6]. Die theologische Interpretation der Bedeutung und Autorität der Bekenntnisse bleibt ein ungelöstes Problem für die praktische Situation und für die Einigungsbestrebungen der verschiedenen Synoden, obwohl die offizielle Stellung der Synoden beinahe ohne Ausnahme eine streng konfessionelle ist. Ist eine Einheit im Bekenntnis genug, um die Einheit der Kirche festzustellen, oder muß die Kirche auch eine Einheit in der ganzen Lehre, ja sogar in der

———————

lutherischer Treue in der Lehre, Ausdruck eines lebendigen Herzensglaubens und eines milden gottseligen Sinnes" zeigt. „Evangelisch-Lutherische Pfarrers-Bibliothek", a. a. O., S. 342.

5. Seiner eigentümlichen Stellung hat Schmucker besonders in zwei Werken Ausdruck gegeben, in einer volkstümlichen Dogmatik, „Elements of Popular Theology", Philadelphia 1845, und in einer polemischen Schrift, „American Lutheranism Vindicated", Baltimore, 1856. Seine Rezension der Augustana ist gedruckt bei M. Reu, „The Augsburg Confession", Chicago, 1930, II, S. 479 ff., wo der 10. Artikel lautet: „they teach that Christ is present with the communicants in the Lord's Supper, ‚under the emblems of bread and wine'." Eine deutsche Untersuchung der Theologie Schmuckers ist mir nicht bekannt. Die zwei gründlichsten Arbeiten, beide den Versuch Schmuckers mehr lobend als tadelnd, sind Vergilius Ferm, "The Crisis in American Lutheran Theology", New York. 1927, und Carl Mauelshagen, "American Lutheranism Surrenders to the Forces of Conservatism", Athens, Georgia, 1936.

6. Emanuel Hirsch, „Geschichte der neueren evangelischen Theologie", Gütersloh, 1949 ff., II, S. 122. Walthers Interpretation der Bekenntnisverpflichtung ist enthalten in seinem Aufsatz: „Warum sind die symbolischen Bücher unserer Kirche von denen, welche Diener derselben werden wollen, nicht bedingt (d.h. quatenus), sonder unbedingt (d.h. quia) zu unterschreiben?" Saint Louis, 1858.

Theologie fordern? Welche Einheit kann man a priori bei Lutheranern in Fragen erwarten, die im Konkordienbuch keine definitive Antwort gefunden haben, wie etwa die von der Heiligen Schrift? Über diese und ähnliche Fragen haben auch Orthodoxie und Pietismus gestritten, wie die traurige Geschichte des Consensus repetitus zeigt[7].

Was der Orthodoxie und dem Pietismus an Kraft und Schwäche gemeinsam war, hat die lutherische Theologie Amerikas als Erbe überkommen. Einer der schwächsten Punkte sowohl in der orthodoxen wie auch in der pietistischen Theologie war ihre ungenügende Ausbildung der *Lehre von der Kirche.* Moritz von Engelhardt beschreibt den Gegensatz zwischen Orthodoxie und Pietismus folgendermaßen:

> „So blieb der Verfall der Kirche wesentlich derselbe. Bisher hatten die Führer der Kirche über der reinen Lehre die Kirche oder die Gemeinschaft der Gläubigen vergessen; jetzt vergaßen sie der Kirche in ihrem Eifer für, christliches Leben. Unkirchlich waren sie beide, deshalb verdorrten jene mit ihrer reinen Lehre und diese mit ihrem 'reinen Leben'"[8].

Und wenn diese Schwäche in den deutschen Landeskirchen verhängnisvoll gewesen ist, so war sie geradezu tragisch in der anti-, un- und inter-konfessionellen Situation in Amerika. Ohne eine gründliche und höchst aktuelle Lehre von der Kirche konnte die lutherische Kirche. ihre Aufgabe innerhalb dieser bunten Situation nicht finden; sie mußte sich entweder ganz von den amerikanischen protestantischen Kirchen fernhalten, um rein lutherisch zu bleiben, also isoliert stehen, oder aber sich im amerikanischen Protestantismus verlieren und damit ihren bekenntnismäßigen Charakter preisgeben. Die erste Alternative der Isolierung blieb möglich, solange die sprachliche Unterscheidung eine Grenze zwischen dem deutschen und skandinavischen Luthertum einerseits und dem angelsächsischen Protestantismus andererseits blieb. Aber der Untergang der Muttersprache hat in vielen Fällen auch Verlust an lutherischem Bewußtsein bedeutet [9].

Die Gründe für die Isolierung des amerikanischen Luthertums liegen also meist im Soziologischen; denn das Bewahren der Kultur des alten Vaterlandes, seiner Sprache und seiner Sitten war mit dem Luthertum so eng verknüpft, daß die Unterstützung, die viele ihrer Kirche gaben,

———————

7. Vgl. darüber Hans Leube, „Calvinismus und Luthertum im Zeitalter der Orthodoxie", I, Leipzig, 1928, S. 322—50, und Hirsch, a. a. O., S. 124—126. Es wäre keine unnütze Aufgabe, die ganze. Geschichte der lutherischen Bekenntnisbildung nach der Konkordienformel zu sammeln mit besonderer Berücksichtigung der Frage nach der „Einheit im Bekenntnis".

8. Moritz von Engelhardt, „Valentin Ernst Löscher nach seinem Leben und Wirken", 2. Auflage, Stuttgart, 1856, S. 25.

9. Abdel Ross Wentz, „The Lutheran Church in American History", 2. Auflage, Philadelphia, 1933, S. 122 ff.

mehr ihrem deutschen oder schwedischen oder norwegischen Sprachgebrauch als ihrer bekenntnismäßigen Treue galt. Es ist vielleicht für einen deutschen Lutheraner schwer zu verstehen, welch kirchliche und sogar theologische Krisis dieser Wechsel der Sprache bedeutet hat.

Aber die Lutheraner Amerikas isolierten sich nicht nur von ihrer amerikanischen protestantischen Umgebung, sondern auch von ihren europäischen Schwesterkirchen. Die Schweden, die der Augustana-Synode angehörten, haben vielleicht die engsten Beziehungen mit der Mutterkirche erhalten; aber gerade den deutschen Synoden blieb die theologische Entwicklung im letzten Viertel des 19. und im ersten Viertel des 20. Jahrhunderts zum großen Teil terra incognita. Das deutsche Luthertum galt vielen als noch ganz unter der Herrschaft der Aufklärung, und oft sah man in Adolf Harnack einen echten Repräsentanten der lutherischen Theologie in Deutschland. Die Wiedererweckung des konfessionellen Bewußtseins im 19. und 20. Jahrhundert war ihnen so unbekannt, daß die Jubiläumsausgabe des Konkordienbuches vom Jahre 1930 in vielen theologischen Bibliotheken an lutherischen Anstalten nicht zu finden ist — an Anstalten, die das deutsche Luthertum der Vernachlässigung der Bekenntnisse beschuldigt hatten. Darum konnte das amerikanische Luthertum keine Hilfe von den Glaubensbrüdern jenseits des Atlantischen Ozeans gerade in den Problemen bekommen, die im Kampf zwischen Fundamentalismus und Modernismus aufgetaucht waren und denen Männer wie Martin Kähler und viele andere ihre ganze Aufmerksamkeit gewidmet hatten [10].

II.

Der Kampf zwischen Modernismus und Fundamentalismus stellte und stellt noch grundsätzliche Fragen an die lutherische Theologie Amerikas, die sich Im allgemeinen noch in einem vorkritischen Stadium befindet und sich als kirchliche Theologie mit den Problemen, die in diesem Kampfe eine so wichtige Rolle gespielt haben, noch , nicht intensiv beschäftigt hat, , wenn auch einzelne Theologen selber die Krisis wohl

———————

10. In seiner Abhandlung „Government in the Missouri Synod", Saint Louis, 1947, polemisiert Prof. Carl Mundinger gegen die übliche Auffassung der Zustände im 19. Jahrhundert in Deutschland S. 17—26. Eine gute Darstellung gibt (neben den Zitaten bei Mundinger) auch das kleine Buch von Georg Stoeckhardt, „Die kirchlichen Zustände Deutschlands", Zwickau, 1892, wo es von Männern wie Thomasius, Frank, Luthardt und anderen heißt: „Die heutigen sogenannten lutherischen Theologen sind nicht nur hier und da ein wenig von dem Bekenntnis der lutherischen Kirche abgewichen, sondern haben alle Artikel des lutherischen Glaubens Ohne Ausnahme verdunkelt und verderbt", S. 94. [*sic*, p. 95]

durchlebt haben. Die Stellung des Luthertums dem Modernismus und Fundamentalismus gegenüber ist dadurch erschwert, daß die Lehre von der Kirche, in welcher die Antwort auf jene Frage zu finden ist, nicht klar genug dargelegt ist, Eine wohldurchdachte und gründliche Erklärung dieser Lehre würde dem amerikanischen Luthertum in seinen intra- und interkonfessionellen Beziehungen um vieles weiter helfen. Hier in der Frage der Kirche und der ihr verwandten von der Geschichte liegt m. E. die Antwort, die das Luthertum auf die falsche Alternative von Fundamentalismus und, Modernismus geben muß [11].

Mit ***Modernismus*** bezeichnen wir jene Bewegung in der amerikanischen Theologie des 19. und 20. Jahrhunderts, welche mit bisher unbekannter Konsequenz die historisch-kritische Methode in Theologie und Verkündigung einführen möchte, um die Kirche ganz zeitgemäß zu gestalten. Den Namen ***Fundamentalismus*** geben wir jener Richtung, die als Gegensatz zu dem Modernismus erstanden ist und an einer reformiert-literalistischen und biblizistischen Darlegung etlicher schriftlicher und traditioneller Lehren festgehalten hat.

Die Tatsache, daß der amerikanische Modernismus in der wissenschaftlichen Arbeit der lutherischen Theologie Deutschlands im 19. Jahrhundert seine Wurzeln hat, weist darauf hin, daß zwischen Luthertum und Modernismus vielleicht eine nähere Verwandtschaft besteht, als vielen Lutheranern — und vielen Modernisten! — bewußt ist. Es ist ernsthaft zu fragen, ob nicht die Kritik, die der Modernismus an dem Dogma der Kirche und an der Heiligen Schrift geübt hat, in gewissem Zusammenhang mit der Kritik der Reformation an der Tradition des Mittelalters steht, in welcher jenes Dogma und die Heilige Schrift bedeutsamer waren, als viele der Reformatoren erkannt haben [12]. Daraus könnte man folgern, daß Luthers Verwerfung des heteronomen Absolutismus im mittelalterlichen Katholizismus die Verwerfung einer jeden Art des heteronomen Absolutismus fordere, und daß darum eine indirekte Verbindung bestehe zwischen den Magdeburger Centurien mit ihrer frommen Skepsis und der Dogmengeschichte Adolf von Harnacks.

Gleiche Sympathie könnte das Luthertum den Versuchen des Modernismus gegen

11. Es ist bemerkenswert, daß in allen Teilen der lutherischen Theologie Amerikas die Frage von der Kirche zum Thema der Untersuchung geworden ist: in der U.L.C.A., George W Forell, "The Reality of the Church as the Communion of Saints", 1943; in der E.L.C., Herman A. Preus, „The Communion of Saints", Minneapolis, 1948; in der. Missouri-synode, R. R. Caemmerer, "The Church in the World", St. Louis, 1949.
12. Nur ein Beispiel sei hier erwähnt: die Hellenisierung des Christentum. Über die Vorgeschichte dieser Idee in der Reformation siehe Reinhold Seeberg, „Lehrbuch der Dogmengeschichte", 3. Auflage, Leipzig, 1920, S. 22, Anm. 1, und die dort zitierte Literatur.

über beweisen, welcher versucht, eine mehr zeitgemäße Stimme für die gegenwärtige Gesellschaft und Kultur zu finden, als sie die Kirche namentlich im 19. Jahrhundert gefunden hat. Das Luthertum wird ja vor der Möglichkeit einer ganz akademischen und unanwendbaren, traditionellen Theologie ebenso abrücken, wie der Modernismus. Trotzdem können wir unsere gewichtigen Einwände gegen die Schlußfolgerungen' nicht zurückstellen, die der Modernismus in seinem Streben nach geschichtlicher Ehrlichkeit und zeitgemäßer Klarheit zu ziehen für nötig hielt. Um das Kerygma klar und zeitgemäß zu machen, muß man dennoch am Kerygma festhalten, und die Erkenntnis seitens der Modernisten, daß die Dynamis des Evangeliums immer in den bedingten Gestalten der geschichtlichen Entwicklung verborgen liegt, führte sie nur allzu oft und allzu schnell zu einer Verwerfung der Dynamis selbst, die nirgends anders als in den geschichtlichen Gestalten zu. finden ist [13]. So hat es zwar fast den Anschein, als ob das amerikanische Luthertum von dem Modernismus über die Notwendigkeit der Durchführung der geschichtlichen Methode noch etwas lernen könnte, daß aber das Luthertum viele Folgerungen des Modernismus einfach nicht mitmachen kann.

Ein solches Verhältnis besteht auch zwischen *Luthertum und Fundamentalismus.* Die Tatsache, daß das amerikanische Publikum und einige Lutheraner selbst das Luthertum mit dem Fundamentalismus in sehr enge Beziehung gebracht haben, legt es nahe, als ob der Fundamentalismus und wenigstens der rechte Flügel des Luthertums etwas Gemeinsames hätten. Zum Teil läßt sich dies aus der gemeinsamen Abstammung von der lutherischen, respektive reformierten pietistischen Orthodoxie des späteren 17. und 18. Jahrhunderts erklären [14]. Daneben teilen sie auch eine ernste Einschätzung der Wichtigkeit der Grundwahrheiten des Christentums und der Notwendigkeit an diesen Wahrheiten gegen alle Erfahrung und Augenschein festzuhalten. Beide, Luthertum und Fundamentalismus, stehen im Gegensatz zu dem Humanismus, der oft das Ende des Modernismus gewesen ist, und beide legen Nachdruck auf die Notwendigkeit

13. In einem allzu wenig bekannten Aufsatz vom Jahre 1924 über "Die liberale Theologie und die jüngste theologische Bewegung", "Glauben und Verstehen", Tübingen, 1933, S. 2-13, hat Rudolf Bultmann die Geschichtbetrachtung des Liberalismus einer gründsätzliche Änderung an dem heutigen Bultmann selbst geübt werden könnte.
14. Die gründlichste Darstellung der Geschichte der fundamentalistischen Bewegung in den amerikanischen Kirchen ist die von Stewart G. Cole, "The History of Fundamentalism", New York, 1931.

der Vergebung und der Offenbarung. Freilich, es bestehen größte Unterschiede zwischen der Definition, die der nomistisch verstandene Fundamentalismus für diese Begriffe gibt, und der Erklärung, die diese Begriffe im evangelischen Luthertum finden. Aber mit der modernistischen Kritik am Fundamentalismus würde das Luthertum das Bedenken teilen, daß dieser weder die Kirche noch ihre Geschichte ernst nehmen kann, weshalb er sich immer in Schisma und in Absolutismus verliert. Es sieht im fundamentalistischen Biblizismus eine Art von theologia gloriae, die vor der Gebrochenheit der christlichen Offenbarung im Kreuze fliehen will, und dringt auf die Überzeugung, daß das Bekenntnis, welches ihm, wie dem Fundamentalismus, von höchster Wichtigkeit ist, nur in der aus einer existentiellen Begegnung mit der Bedingtheit aller Geschichte entsprungenen Reue gesprochen werden kann. Es läßt sich fragen, in welchem Maße und wie oft das Luthertum dieser Überzeugung selbst gefolgt ist; aber nichtsdestoweniger gilt das lutherische Prinzip, daß diese Kritik auch an dem Luthertum selbst geübt werden muß, und es ist geschichtliche Tatsache, daß diese Selbstkritik auch schon geübt worden ist [15].

Ein gleiches Bedenken würde das Luthertum erheben gegenüber dem einseitigen Nachdruck des Fundamentalismus auf die Wahrheit des Christentums ohne auch seine zeitgemäße Bedeutung zu beachten, und es würde sagen, daß weder Wahrheit noch Bedeutung allein stehen könne, sondern daß beide, das in statu und das in actu, im Kerygma ihre Stelle haben müssen.

III.

Dem amerikanischen Luthertum droht die Gefahr, daß es sich entweder im Modernismus oder im Fundamentalismus verliert, wenn die ganze Fragestellung der historischen Kritik an Dogma und Schrift zum ersten Male als Problem an die amerikanischen Kirchen herantritt. Für einen Hegelianer wäre es selbstverständ-lich, daß die lutherische Theologie Amerikas eine neue Synthese von Bekenntnis und Geschichte nur dann finden kann, wenn die Antithese zwischen der alten Orthodoxie und der höheren Kritik am strengsten geschärft worden ist. Aber wer

15. Leubes Reaktion gegen die landläufig Auslegung der Geschichte der Orthodoxie, "Die Reformideen in der deutschen lutherischen Kirche zur Zeit der Orthodoxie", Leipzig, 1924, S. 27-36, und seine ganze Abhandlung zeigen, wie lebendig dieses lutherische Prinzip der Selbstkritik auch im 17. Jahrhundert geblieben ist.

nicht Hegel, sondern an das Walten des Heiligen Geistes in der Geschichte der Kirche glaubt, der wird nach solchen Mitteln suchen, welche die unvermeidlichen Folgerungen der geschichtlichen Merode ernst nehmen können, ohne damit Glauben und Bekenntnis preiszugeben. In Männern wie dem vorhergenannten Martin Kahler hat die Geschichte der lutherischen Theologie einen lebendigen Beweis dafür, daß eine Rekapitulation des ganzen Streites zwischen Modernismus und Fundantentalismus für das amerikanische Luthertüm nicht nötig ist. Kahler, Löhe, Shartau, Grundtvig, Harleß, Thomasius, sie alle sind, mutatis mutandis, Beispiele der einzigartigen Antwort des Luthertums auf diese Frage. Aber in einem jeden von ihnen lebte ein frisches Bewußtsein der Wirklichkeit der Una sancta catholica et apostolica Ecclesia, und darum ein aktueller Sinn für die Verantwortlichkeit der Kirche, an welche das lebendige Wort gerichtet worden ist[16].

Die Lösung der Problematik der lutherischen Theologie Amerikas liegt nicht in einer neuen Isolation von ihrer Umgebung, auch nicht in einer Isolation innerhalb der sicheren Mauern des Lutherischen Weltbundes. Die Lösung liegt auch nicht in einer Identifizierung des Luthertums mit dem amerikanischen Protestantismus und der Preisgabe seiner Eigentümlichkeit um einer romantischen Oekumenizität willen. Vielmehr wird diese Problematik dort fruchtbar werden, wo die lutherische Theologie Amerikas gleichzeitig enge und brüderliche Beziehungen mit der lutherischen Theologie Europas aufrecht erhält, um in ihrem lutherischen Bewußtsein gestärkt zu werden, und wo sie zugleich ihre von Gott gewollte Stelle in der theologischen Gedankenwelt Amerikas einnimmt, um da von einer Theologie jenseits der falschen Alternative von Fundamentalismus und Modernismus Zeugnis zu geben. Den Stoff für eine solche Theologie hat sie in den Ansätzen der Theologie Luthers und den Lehren ihrer Bekenntnisschriften. Auf diese Weise, und m. E. nur auf diese Weise, kann sie ihrer eigentümlichen Stellung in der dogmengeschichtlichen Entwicklung des Luthertums und in der kirchlichen Situation Amerikas Treue zeigen.

16. Hermann Sasses „Amerikanisches Luthertum“ [*sic Amerikanisches Kirchentum*], Berlin, 1927, sieht hierin die Gefahr, aber auch die Aufgabe der lutherischen Theologie Amerikas in seiner Umgebung vielleicht besser als die meisten Darstellung des amerikanischen Luthertums von seiten der deutschen Theologen.

[2nd version with all footnotes moved to end of essay and hyperlinked to original reference point.]
= = = = = = = = = = = = = = = =

Amerikanisches Luthertum in dogmengeschichtlicher Sicht

JAROSLAV PELIKAN

Die Begegnungen, die seit dem zweiten Weltkrieg zwischen den lutherischen Theologen Nordamerikas und der deutschen und skandinavischen Theologie stattgefunden haben, erwekten natürlich in Europa Interesse für die innere Problematik der theologischen Situation in Amerika. Hier soll versucht werden, die dogmengeschichtliche Stellung der lutherischen Theologie in Amerikan zu beschreiben und ihre Rolle in der heutigen ökumenischen Arbeit darzustellen.

I.

Wer die lutherische Theologie Amerikas dogmengeschichtlich verstehen will, der muß sich an jenes Stadium in der Geschichte der evangelischen Theologie erinnern, das von den Dogmengeschichtlern am wenigsten beachtet zu werden pflegt, nämlich an das Zeitalter, das man am besten mit dem Namen „Von Löscher bis Löhe“ bezeichnen könnte [1]. Denn in der Gedankenwelt dieser beiden Männer und bei vielen anderen Theologen in der Zeit zwischen ihnen finden wir gerade jene Verschmelzung von verschiedenen Strömungen der lutherischen theologischen Entwicklung, die auch für die lutherische Theologie Amerikas bezeichnend geworden ist. Hier genügen die landläufigen Kategorien „Orthodoxie“ und „Pietismus“ nicht; denn der Gegensatz zwischen diesen beiden Bewegungen ist nicht der Hauptgegensatz in der, Geschichte des amerikanischen Luthertums, wo eine der Orthodoxie des 17. Jahrhunderts nicht nachstehende Ängstlichkeit um die Reinheit der Lehre mit einem Eifer für das christliche Leben so verbunden ist, daß man im Blick auf das amerikanische Luthertum mit Troeltsch sagen muß: „Der Pietismus blieb innerkirchlich, ja im Aufklärungszeitalter verband er sich aufs innigste mit den Resten der alten dogmatischen Kirchlichkeit, und aus seiner Wiedererweckung zu Beginn des 19. Jahrhunderts ist die große orthodoxe Restauration dieses Jahrhunderts hervorgegangen, wodurch freilich das heutige Kirchentum mit einer Masse pietistischer Sprengstoffe durchsetzt worden ist“ [2].

Es ist üblich geworden, den Vätern und Gründern der Missouri-Synode, besonders C. F. W. Walther, eine Repristination der Orthodoxie des 17. Jahrhunderts zuzuschreiben. Aber dabei übersieht man, daß von den Führern dieses Teiles des amerikanischen Luthertums auch Luthers Schriften und das Konkordienbuch herausgegeben wurden, wie Prof. Elert bemerkt hat [3], und daß es von den alten Dogmatikern nicht so sehr Calov oder Quenstedt oder Johann Gerhard es waren, mit denen sie sich beschäftigten, sondern Löber und Baier, deren dogmatische Lehrbücher von dem Verlagshaus der Missouri-Synode neu veröffentlicht wurden [4]. Wenn nicht im gleichen Maße, so war dennoch diese Verschmelzung von Orthodoxie und Pietismus für die meisten lutherischen Synoden von ähnlicher Bedeutung.

Aus dieser Verschmelzung entstanden Probleme,, welche die theologischen Streitigkeiten innerhalb und außerhalb dieser Synoden beherrscht haben und noch der ganzen gegenwärtigen theologischen Diskussion ihr Gepräge geben. Unter der Parole „American Lutheranism“ hat S. S. Schmucker die ganze Frage der Stellung des Luthertums innerhalb des amerikanischen Protestantismus aufgeworfen: welche Teile unserer lutherischen Vergangenheit sind unbedingt nötig, und welche sind durch unmittelbare geschichtliche Umstände bedingt und darum für das amerikanische Luthertum in seinen ihm eigentümlichen Verhältnissen entbehrlich? Die Antwort, die Schmucker selbst auf diese Frage gegeben hat, war oberflächlich, denn er versuchte nach dem Beispiel der Unionstheologen des 19. und 20. Jahrhunderts das Wesen des Luthertums so zu beschränken, daß die Unterscheidungslehren zwischen Luthertum und Calvinismus, besonders die Lehre vom Abendmahl, verloren gingen [5]. Obwohl Schmuckers Antwort viel zu einfach war, blieb seine *Frage* von Bedeutung, und sie ist es heute noch. Die Verschmelzung von Pietismus und Orthodoxie in der lutherischen Theologie Amerikas hat die Antwort nur, erschwert.

In der Frage der *Bekenntnisverpflichtung* zum Beispiel nahm C. F. W. Walther eine Stellung ein, die beinahe wörtlich aus den Schriften Speners entnommen ist (nach Em. Hirsch) „ein genau erklärtes und damit umgrenztes quia“ [6]. Die theologische Interpretation der Bedeutung und Autorität der Bekenntnisse bleibt ein ungelöstes Problem für die praktische Situation und für die Einigungsbestrebungen der verschiedenen Synoden, obwohl die offizielle Stellung der Synoden beinahe ohne Ausnahme eine streng konfessionelle ist. Ist eine Einheit im Bekenntnis genug, um die Einheit der Kirche festzustellen, oder muß die Kirche auch eine Einheit in der ganzen Lehre, ja sogar in der Theologie fordern? Welche Einheit kann man a priori bei Lutheranern in Fragen erwarten, die im Konkordienbuch keine definitive Antwort gefunden haben, wie etwa die von der Heiligen Schrift? Über diese und ähnliche Fragen haben auch Orthodoxie und Pietismus gestritten, wie die traurige Geschichte des Consensus repetitus zeigt [7].

Was der Orthodoxie und dem Pietismus an Kraft und Schwäche gemeinsam war, hat die lutherische Theologie Amerikas als Erbe überkommen. Einer der schwächsten Punkte sowohl in der orthodoxen wie auch in der pietistischen Theologie war ihre ungenügende Ausbildung der *Lehre von der Kirche*. Moritz von Engelhardt beschreibt den Gegensatz zwischen Orthodoxie und Pietismus folgendermaßen:

„So blieb der Verfall der Kirche wesentlich derselbe. Bisher hatten die Führer der Kirche über der reinen Lehre die Kirche oder die Gemeinschaft der Gläubigen vergessen; jetzt vergaßen sie der Kirche in ihrem Eifer für, christliches Leben. Unkirchlich waren sie beide, deshalb verdorrten jene mit ihrer reinen Lehre und diese mit ihrem 'reinen Leben'“ [8].

Und wenn diese Schwäche in den deutschen Landeskirchen verhängnisvoll gewesen ist, so war sie geradezu tragisch in der anti-, un- und inter-konfessionellen Situation in Amerika. Ohne eine gründliche und höchst aktuelle Lehre von der Kirche konnte die lutherische Kirche. ihre Aufgabe innerhalb dieser bunten Situation nicht finden; sie mußte sich entweder ganz von den amerikanischen protestantischen Kirchen fernhalten, um rein lutherisch zu bleiben, also isoliert stehen, oder aber sich im amerikanischen Protestantismus verlieren und damit ihren bekenntnismäßigen Charakter preisgeben. Die erste Alternative der Isolierung blieb möglich, solange die sprachliche Unterscheidung eine Grenze zwischen dem deutschen und skandinavischen Luthertum einerseits und dem angelsächsischen Protestantismus andererseits blieb. Aber der Untergang der Muttersprache hat in vielen Fällen auch Verlust an lutherischem Bewußtsein bedeutet [9].

Die Gründe für die Isolierung des amerikanischen Luthertums liegen also meist im Soziologischen; denn das Bewahren der Kultur des alten Vaterlandes, seiner Sprache und seiner Sitten war mit dem Luthertum so eng verknüpft, daß die Unterstützung, die viele ihrer Kirche gaben, mehr ihrem deutschen oder schwedischen oder norwegischen Sprachgebrauch als ihrer bekenntnismäßigen Treue galt. Es ist vielleicht für einen deutschen Lutheraner schwer zu verstehen, welch kirchliche und sogar theologische Krisis dieser Wechsel der Sprache bedeutet hat.

Aber die Lutheraner Amerikas isolierten sich nicht nur von ihrer amerikanischen protestantischen Umgebung, sondern auch von ihren europäischen Schwesterkirchen. Die Schweden, die der Augustana-Synode angehörten, haben vielleicht die engsten Beziehungen mit der Mutterkirche erhalten; aber gerade den deutschen Synoden blieb die theologische Entwicklung im letzten Viertel des 19. und im ersten Viertel des 20. Jahrhunderts zum großen Teil terra incognita. Das deutsche Luthertum galt vielen als noch ganz unter der Herrschaft der Aufklärung, und oft sah man in Adolf Harnack einen echten Repräsentanten der lutherischen Theologie in Deutschland. Die Wiedererweckung des konfessionellen Bewußtseins im 19. und 20. Jahrhundert war ihnen so unbekannt, daß die Jubiläumsausgabe des Konkordienbuches vom Jahre 1930 in vielen theologischen Bibliotheken an lutherischen Anstalten nicht zu finden ist — an Anstalten, die das deutsche Luthertum der Vernachlässigung der Bekenntnisse beschuldigt hatten. Darum konnte das amerikanische Luthertum keine Hilfe von den Glaubensbrüdern jenseits des Atlantischen Ozeans gerade in den Problemen bekommen, die im Kampf zwischen Fundamentalismus und Modernismus aufgetaucht waren und denen Männer wie Martin Kähler und viele andere ihre ganze Aufmerksamkeit gewidmet hatten [10].

II.

Der Kampf zwischen Modernismus und Fundamentalismus stellte und stellt noch grundsätzliche Fragen an die lutherische Theologie Amerikas, die sich Im allgemeinen noch in einem vorkritischen Stadium befindet und sich als kirchliche Theologie mit den Problemen, die in diesem Kampfe eine so wichtige Rolle gespielt haben, noch nicht intensiv beschäftigt hat, wenn auch einzelne Theologen selber die Krisis wohl durchlebt haben. Die Stellung des Luthertums dem Modernismus und Fundamentalismus gegenüber ist dadurch erschwert, daß die Lehre von der Kirche, in welcher die Antwort auf jene Frage zu finden ist, nicht klar genug dargelegt ist, Eine wohldurchdachte und gründliche Erklärung dieser Lehre würde dem amerikanischen Luthertum in seinen intra- und interkonfessionellen Beziehungen um vieles weiter helfen. Hier in der Frage der Kirche und der ihr verwandten von der Geschichte liegt m. E. die Antwort, die das Luthertum auf die falsche Alternative von Fundamentalismus und Modernismus geben muß [11].

Mit Modernismus bezeichnen wir jene Bewegung in der amerikanischen Theologie des 19. und 20. Jahrhunderts, welche mit bisher unbekannter Konsequenz die historisch-kritische Methode in Theologie und Verkündigung einführen möchte, um die Kirche ganz zeitgemäß zu gestalten. Den Namen Fundamentalismus geben wir jener Richtung, die als Gegensatz zu dem Modernismus erstanden ist und an einer reformiert-literalistischen und biblizistischen Darlegung etlicher schriftlicher und traditioneller Lehren festgehalten hat.

Die Tatsache, daß der amerikanische Modernismus in der wissenschaftlichen Arbeit der lutherischen Theologie Deutschlands im 19. Jahrhundert seine Wurzeln hat, weist darauf hin, daß zwischen *Luthertum und Modernismus* vielleicht eine nähere Verwandtschaft besteht, als vielen Lutheranern — und vielen Modernisten! — bewußt ist. Es ist ernsthaft zu fragen, ob nicht die Kritik, die der Modernismus an dem Dogma der Kirche und an der Heiligen Schrift geübt hat, in gewissem Zusammenhang mit der Kritik der Reformation an der Tradition des Mittelalters steht, in welcher jenes Dogma und die Heilige Schrift bedeutsamer waren, als viele der Reformatoren erkannt haben [12]. Daraus könnte man folgern, daß Luthers Verwerfung des heteronomen Absolutismus im mittelalterlichen Katholizismus die Verwerfung einer jeden Art des heteronomen Absolutismus fordere, und daß darum eine indirekte Verbindung bestehe zwischen den Magdeburger Centurien mit ihrer frommen Skepsis und der Dogmengeschichte Adolf von Harnacks.

Gleiche Sympathie könnte das Luthertum den Versuchen des Modernismus gegenüber beweisen, welcher versucht, eine mehr zeitgemäße Stimme für die gegenwärtige Gesellschaft und Kultur zu finden, als sie die Kirche namentlich im 19. Jahrhundert gefunden hat. Das Luthertum wird ja vor der Möglichkeit einer ganz akademischen und unanwendbaren, traditionellen Theologie ebenso abrücken, wie der Modernismus. Trotzdem können wir unsere gewichtigen Einwände gegen die Schlußfolgerungen' nicht zurückstellen, die der Modernismus in seinem Streben nach geschichtlicher Ehrlichkeit und zeitgemäßer Klarheit zu ziehen für nötig hielt. Um das Kerygma klar und zeitgemäß zu machen, muß man dennoch am Kerygma festhalten, und die Erkenntnis seitens der Modernisten, daß die Dynamis des Evangeliums immer in den bedingten Gestalten der geschichtlichen Entwicklung verborgen liegt, führte sie nur allzu oft und allzu schnell zu einer Verwerfung der Dynamis selbst, die nirgends anders als in den geschichtlichen Gestalten zu. finden ist [13]. So hat es zwar fast den Anschein, als ob das amerikanische Luthertum von dem Modernismus über die Notwendigkeit der Durchführung der geschichtlichen Methode noch etwas lernen könnte, daß aber das Luthertum viele Folgerungen des Modernismus einfach nicht mitmachen kann.

Ein solches Verhältnis besteht auch zwischen *Luthertum und Fundamentalismus.* Die Tatsache, daß das amerikanische Publikum und einige Lutheraner selbst das Luthertum mit dem Fundamentalismus in sehr enge Beziehung gebracht haben, legt es nahe, als ob der Fundamentalismus und wenigstens der rechte Flügel des Luthertums etwas Gemeinsames hätten. Zum Teil läßt sich dies aus der gemeinsamen Abstammung von der lutherischen, respektive reformierten pietistischen Orthodoxie des späteren 17. und 18. Jahrhunderts erklären [14]. Daneben teilen sie auch eine ernste Einschätzung der Wichtigkeit der Grundwahrheiten des Christentums und der Notwendigkeit an diesen Wahrheiten gegen alle Erfahrung und Augenschein festzuhalten. Beide, Luthertum und Fundamentalismus, stehen im Gegensatz zu dem Humanismus, der oft das Ende des Modernismus gewesen ist, und beide legen Nachdruck auf die Notwendigkeit der Vergebung und der Offenbarung. Freilich, es bestehen größte Unterschiede zwischen der Definition, die der nomistisch verstandene Fundamentalismus für diese Begriffe gibt, und der Erklärung, die diese Begriffe im evangelischen Luthertum finden. Aber mit der modernistischen Kritik am Fundamentalismus würde das Luthertum das Bedenken teilen, daß dieser weder die Kirche noch ihre Geschichte ernst nehmen kann, weshalb er sich immer in Schisma und in Absolutismus verliert. Es sieht im fundamentalistischen Biblizismus eine Art von theologia gloriae, die vor der Gebrochenheit der christlichen Offenbarung im Kreuze fliehen will, und dringt auf die Überzeugung, daß das Bekenntnis, welches ihm, wie dem Fundamentalismus, von höchster Wichtigkeit ist, nur in der aus einer existentiellen Begegnung mit der Bedingtheit aller Geschichte entsprungenen Reue gesprochen werden kann. Es läßt sich fragen, in welchem Maße und wie oft das Luthertum dieser Überzeugung selbst gefolgt ist; aber nichtsdestoweniger gilt das lutherische Prinzip, daß diese Kritik auch an dem Luthertum selbst geübt werden muß, und es ist geschichtliche Tatsache, daß diese Selbstkritik auch schon geübt worden ist [15].

Ein gleiches Bedenken würde das Luthertum erheben gegenüber dem einseitigen Nachdruck des Fundamentalismus auf die Wahrheit des Christentums ohne auch seine zeitgemäße Bedeutung zu beachten, und es würde sagen, daß weder Wahrheit noch Bedeutung allein stehen könne, sondern daß beide, das *in statu* und das *in actu*, im Kerygma ihre Stelle haben müssen.

III.

Dem amerikanischen Luthertum droht die Gefahr, daß es sich entweder im Modernismus oder im Fundamentalismus verliert, wenn die ganze Fragestellung der historischen Kritik an Dogma und Schrift zum ersten Male als Problem an die amerikanischen Kirchen herantritt. Für einen Hegelianer wäre es selbstverständ-lich, daß die lutherische Theologie Amerikas eine neue Synthese von Bekenntnis und Geschichte nur dann finden kann, wenn die Antithese zwischen der alten Orthodoxie und der höheren Kritik am strengsten geschärft worden ist. Aber wer nicht Hegel, sondern an das Walten des Heiligen Geistes in der Geschichte der Kirche glaubt, der wird nach solchen Mitteln suchen, welche die unvermeidlichen Folgerungen der geschichtlichen Merode ernst nehmen können, ohne damit Glauben und Bekenntnis preiszugeben. In Männern wie dem vorhergenannten Martin Kahler hat die Geschichte der lutherischen Theologie einen lebendigen Beweis dafür, daß eine Rekapitulation des ganzen Streites zwischen Modernismus und Fundantentalismus für das amerikanische Luthertum nicht nötig ist. Kahler, Löhe, Shartau, Grundtvig, Harleß, Thomasius, sie alle sind, mutatis mutandis, Beispiele der einzigartigen Antwort des Luthertums auf diese Frage. Aber in einem jeden von ihnen lebte ein frisches Bewußtsein der Wirklichkeit der Una sancta catholica et apostolica Ecclesia, und darum ein aktueller Sinn für die Verantwortlichkeit der Kirche, an welche das lebendige Wort gerichtet worden ist [16].

Die Lösung der Problematik der lutherischen Theologie Amerikas liegt nicht in einer neuen Isolation von ihrer Umgebung, auch nicht in einer Isolation innerhalb der sicheren Mauern des Lutherischen Weltbundes. Die Lösung liegt auch nicht in einer Identifizierung des Luthertums mit dem amerikanischen Protestantismus und der Preisgabe seiner Eigentümlichkeit um einer romantischen Oekumenizität willen. Vielmehr wird diese Problematik dort fruchtbar werden, wo die lutherische Theologie Amerikas gleichzeitig enge und brüderliche Beziehungen mit der lutherischen Theologie Europas aufrecht erhält, um in ihrem lutherischen Bewußtsein gestärkt zu werden, und wo sie zugleich ihre von Gott gewollte Stelle in der theologischen Gedankenwelt Amerikas einnimmt, um da von einer Theologie jenseits der falschen Alternative von Fundamentalismus und Modernismus Zeugnis zu geben.

Den Stoff für eine solche Theologie hat sie in den Ansätzen der Theologie Luthers und den Lehren ihrer Bekenntnisschriften. Auf diese Weise, und m. E. nur auf diese Weise, kann sie ihrer eigentümlichen Stellung in der dogmengeschichtlichen Entwicklung des Luthertums und in der kirchlichen Situation Amerikas Treue zeigen.

---

1. ^ Es ist erstaunlich, daß Karl Barth in seinem Buche „Die protestantische Theologie im 19. Jahrhundert", Zürich, 1947, diese ganze Linie beinahe ganz außer Betracht läßt und ihr etwa herablassend nur einige wenige Seiten widmet, wo er über Vilmars Lehre von Kirche und Amt schreibt, a.a.O., S. 570 ff. .
2. ^ Ernst Troeltsch, "Die Soziallehren der christlichen Kirchen und Gruppen", I. Band der Gesammelten Schriften, Tübingen, 1923, S. 830.
3. ^ Werner Elert, "Morphologie des Luthertums", II, München, 1932, S. 275.
4. ^ Die "Evangelisch-Lutherische Dogmatik" von Christian Loeber hat Walther im Jahre 1872 nach der Ausgabe von 1711 unverändert abdrucken lassen; das Baiersche "Compendium theologiae positivae" hat er sieben Jahre später in drei Bänden mit vielen Anmerkungen, Berichtigungen und Ergänzungen neu herausgegeben. Schon im ersten Bande der Zeitschrift "Lehre und Wehre" vom Jahre 1855 hatte Walther als Vorzug des Baierschen Werkes hervorgehoben, daß es "neben lutherischer Treue in der Lehre, Ausdruck eines lebendigen Herzensglaubens und eines milden gottseligen Sinnes" zeigt. „Evangelisch-Lutherische Pfarrers-Bibliothek", a. a. O., S. 342.
5. ^ Seiner eigentümlichen Stellung hat Schmucker besonders in zwei Werken Ausdruck gegeben, in einer volkstümlichen Dogmatik, „Elements of Popular Theology", Philadelphia 1845, und in einer polemischen Schrift, „American Lutheranism Vindicated", Baltimore, 1856. Seine Rezension der Augustana ist gedruckt bei M. Reu, „The Augsburg Confession", Chicago, 1930, II, S. 479 ff., wo der 10. Artikel lautet: „they teach that Christ is present with the communicants in the Lord's Supper, ‚under the emblems of bread and wine'." Eine deutsche Untersuchung der Theologie Schmuckers ist mir nicht bekannt. Die zwei gründlichsten Arbeiten, beide den Versuch Schmuckers mehr lobend als tadelnd, sind Vergilius Ferm, "The Crisis in American Lutheran Theology", New York. 1927, und Carl Mauelshagen, "American Lutheranism Surrenders to the Forces of Conservatism", Athens, Georgia, 1936.
6. ^ Emanuel Hirsch, „Geschichte der neueren evangelischen Theologie", Gütersloh, 1949 ff., II, S. 122. Walthers Interpretation der Bekenntnisverpflichtung ist enthalten in seinem Aufsatz: „Warum sind die symbolischen Bücher unserer Kirche von denen, welche Diener derselben werden wollen, nicht bedingt (d.h. quatenus), sonder unbedingt (d.h. quia) zu unterschreiben?" Saint Louis, 1858.
7. ^ Vgl. darüber Hans Leube, „Calvinismus und Luthertum im Zeitalter der Orthodoxie", I, Leipzig, 1928, S. 322—50, und Hirsch, a. a. O., S. 124—126. Es wäre keine unnütze Aufgabe, die ganze. Geschichte der lutherischen Bekenntnisbildung nach der Konkordienformel zu sammeln mit besonderer Berücksichtigung der Frage nach der „Einheit im Bekenntnis".
8. ^ Moritz von Engelhardt, „Valentin Ernst Löscher nach seinem Leben und Wirken", 2. Auflage, Stuttgart, 1856, S. 25.
9. ^ Abdel Ross Wentz, „The Lutheran Church in American History", 2. Auflage, Philadelphia, 1933, S. 122 ff.
10. ^ In seiner Abhandlung „Government in the Missouri Synod", Saint Louis, 1947, polemisiert Prof. Carl Mundinger gegen die übliche Auffassung der Zustände im 19. Jahrhundert in Deutschland S. 17—26. Eine gute Darstellung gibt (neben den Zitaten bei Mundinger) auch das kleine Buch von Georg Stoeckhardt, „Die kirchlichen Zustände Deutschlands", Zwickau, 1892, wo es von Männern wie Thomasius, Frank, Luthardt und anderen heißt: „Die heutigen sogenannten lutherischen Theologen sind nicht nur hier und da ein wenig von dem Bekenntnis der lutherischen Kirche abgewichen, sondern haben alle Artikel des lutherischen Glaubens Ohne Ausnahme verdunkelt und verderbt", S. 94. [*sic*, p. 95]
11. ^ Es ist bemerkenswert, daß in allen Teilen der lutherischen Theologie Amerikas die Frage von der Kirche zum Thema der Untersuchung geworden ist: in der U.L.C.A., George W Forell, "The Reality of the Church as the Communion of Saints", 1943; in der E.L.C., Herman A. Preus, „The Communion of Saints", Minneapolis, 1948; in der. Missouri-synode, R. R. Caemmerer, "The Church in the World", St. Louis, 1949.
12. ^ Nur ein Beispiel sei hier erwähnt: die Hellenisierung des Christentum. Über die Vorgeschichte dieser Idee in der Reformation siehe Reinhold Seeberg, „Lehrbuch der Dogmengeschichte", 3. Auflage, Leipzig, 1920, S. 22, Anm. 1, und die dort zitierte Literatur.
13. ^ In einem allzu wenig bekannten Aufsatz vom Jahre 1924 über "Die liberale Theologie und die jüngste theologische Bewegung", "Glauben und Verstehen", Tübingen, 1933, S. 2-13, hat Rudolf Bultmann die Geschichtbetrachtung des Liberalismus einer gründsätzliche Änderung an dem heutigen Bultmann selbst geübt werden könnte.
14. ^ Die gründlichste Darstellung der Geschichte der fundamentalistischen Bewegung in den amerikanischen Kirchen ist die von Stewart G. Cole, "The History of Fundamentalism", New York, 1931.
15. ^ Leubes Reaktion gegen die landläufig Auslegung der Geschichte der Orthodoxie, "Die Reformideen in der deutschen lutherischen Kirche zur Zeit der Orthodoxie", Leipzig, 1924, S. 27-36, und seine ganze Abhandlung zeigen, wie lebendig dieses lutherische Prinzip der Selbstkritik auch im 17. Jahrhundert geblieben ist.
16. ^ Hermann Sasses „Amerikanisches Luthertum" [*sic Amerikanisches Kirchentum*], Berlin, 1927, sieht hierin die Gefahr, aber auch die Aufgabe der lutherischen Theologie Amerikas in seiner Umgebung vielleicht besser als die meisten Darstellung des amerikanischen Luthertums von seiten der deutschen Theologen.